

Таким образом, способы конституирования внутренней жизни человека можно рассматривать на уровне духовных оснований человека, где раскрывается диалектическое единство души и сознания. На социальном уровне способы конституирования внутренней жизни человека осуществляются в «системном мире». Здесь проявляются разные формы духовности и бездуховности. Конструктивная роль гражданского общества состоит в его способности сбалансировать взаимодействие «системного» и «жизненного» миров. Человек и социум непрерывно воздействуют друг на друга. Однако в этом взаимном конституиро-

вании они не равны. Человек способен в своем сознании создавать проект такого общества, которое он считает желательным для себя. Что же касается возможностей общества, то его созидательно-преобразовательные воздействия на человека ограничены. Эти пределы очерчены не только природно-психологической конституцией человека, но и его субстанциально-духовной целостностью. Личность имеет собственный духовный мир, который до конца недоступен другим. Внутренняя жизнь не может полностью «распахнуться», она всегда интимно-субъективна и неповторима.

## Литература

1. Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3: Философия духа. М., 1997.
3. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1996.
4. Спиркин А.Г. Философия. М., 1999.
5. Молчанов В.И. Субъективность и разум: Гуссерль, Гегель, Кант. Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998.
6. Витгенштейн Л. Философские труды. М., 1994.
7. Веккер Л.М. Психологические процессы. Л., 1981.
8. Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
9. Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. М., 1996.
10. Ухтомский А. Заслуженный собеседник. Рыбинск, 1997.
11. Мелас В.Б. Переживание и действие // Очерки феноменологической философии. СПб., 1997.
12. Сухачев В.Ю. Тематическое и нетематизируемое в анализе Anschauung // Там же.
13. Изард Керолл Э. Психология эмоций. СПб., 2000.
14. Симонов П.В. Мотивированный мозг. Высшая нервная деятельность и естественнонаучные основы общей психологии. М., 1987.
15. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная онтология. М., 1999.

*Т.А. Чухно*

## СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ: ЭНЕРГИЙНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ

Томский политехнический университет

Для Себя Ты создал нас, Боже, и не успокоится  
душа наша, пока не сольется с Тобой.  
*Августин Блаженный*

Святоотеческой традицией называется учение отцов Церкви, исторически сложившееся во II–VIII вв. и восходящее к первоначальному апостольскому преданию, т.е. к учению Самого Христа. Следовательно, отличительным признаком принадлежности к святоотеческой традиции служит ортодоксальность вероучения, измеряемая степенью близости к чистоте евангельской истины, передаваемой наиболее авторитетными отцами Церкви. Древнее догматическое и мистическое наследие бережно сохраняется в предании, образе жизни, богومیслии Восточной Церкви. Вместе с тем именно охранительная сущность православия служит источником его творческой жизнеспособности, и прежде всего в деле радения об истине спасения. И потому вполне закономерно, что собственно антропология как учение о человеке воз-

никает именно в качестве христианской доктрины. (см.: [1, с. 191–194]). Более того, познавательный интерес представителей апостольской традиции замкнулся на проблемах антропологии. Тема души человеческой, ее сущности и строения стала в святоотеческом наследии приоритетной. Вместе с тем исследование заявленной проблемы связано с серьезными сложностями. Во-первых, апостольская традиция не содержит единой, цельной системной антропологии – даже на уровне терминологии, поскольку главные интересы ее представителей никогда не принадлежали сфере философской рефлексии. Во-вторых, следует оговорить неадекватность ветхо- и новозаветного и современного научного языка. В-третьих, отсутствует единый взгляд отцов церкви на состав человека: в этом вопросе различаются позиции ди-

хотомии и трихотомии. Наконец, присутствует и определенная техническая сложность, а именно малая доступность для российского исследователя подлинных антропологических текстов святых отцов.

Опуская важнейшую в догматической традиции тему об образе и подобии Божию как сущностном основании тварной человеческой природы, сосредоточим внимание на концепции энергийного понимания личности. Согласно отцам Церкви, всецелое единство человека составляет совокупность души и тела: природа человека является духовно-телесной [2, с. 387–388; 3, с. 37–38]. И главенствующую роль, вне всякого сомнения, призвана играть душа [4, с. 15]. Именно она понималась как ядро, стержень каждого человека, образующий его имманентную индивидуальность и неповторимость: душа есть все, что составляет человека (Тертуллиан).

Святоотеческая мысль утверждает: неверно думать, что душа содержится телом. Душа никак не может охватываться им, ибо превосходит тело, подобно тому, как Бог превосходит мир. Напротив, душа содержит тело. При этом она вовсе не находится в каком-то одном определенном месте тела, а распределена в нем повсеместно и объемлет его подобно огню (см.: [5, с. 324, 343; 6, с. 81]). Следствием тесного сожития души и тела является единство психофизических явлений в организме. Преподобный Иоанн Дамаскин насчитывал двенадцать видов соединения тела с душой. Но при этом, вслед за свв. Макарием Египетским, Немезием и Григорием Нисским, считал: душа соединена с телом «вся со всем», а не часть с частью. Соответственно, обоим присущи общие силы и способности. А это, в свою очередь, означает: пороки души усваиваются телом, и при болезни тела равным образом страдает душа. Внешность человека свидетельствует о сожитии души с телом: жестокосердные люди имеют огрубелое лицо, говорит ветхозаветный пророк (Иез. 2, 7). Напротив, апостол свидетельствует о видимом проявлении святости – ангельском лике святого (Деян. 6, 15).

Поскольку душа олицетворяет всеобъемлющий жизненный принцип, постольку человек и назван в Писании «душою живою» [7, с. 4]. При этом акцентируется необходимость души и тела друг в друге, выраженная в следующем. Душа, обладающая энергийной (духовной) сущностью, проявляет свои энергии через материализованное видимое тело. Тело же нуждается в душе для осуществления своих жизненных функций – ведь жизненной силой наделяет его душа. Далее, душа научает тело повиновению божественному закону. Тело, в свою очередь, приобретает определенные душевные свойства. Следовательно, союз души с телом помогает постичь основания духовной жизни. Благодаря ему достигается полнота бытия личности. В разрушении таковой и состоит зло физической смерти человека. Благая весть о воскресении, напротив, обещает целостность человека,

осуществленную в психофизиологическом единстве тела и души (см.: [8, с. 80]).

Определенное внимание уделяется отцами Церкви плоти [2, с. 316; 4, с. 24, 91, 95]. Плоть трактуется, с одной стороны, как нечто неэквивалентное телу, с другой – как часть души, связанная с телом; иногда также в качестве некоей сущности, находящейся между душой и телом. Плоть определяется преимущественно как тип движения сознания и подсознания, а равно и чувств, связанных с телесностью, т.е. как самоощущение в качестве тела. Именно плоть, будучи составляющей частью души, предоставляет возможность видеть себя в телесном аспекте, устраняя болезненную раздвоенность в самоощущении, с одной стороны, в качестве нематериальной сущности, а с другой – в качестве материальной. Благодаря плотскости, выступающей в качестве определенного характера связи тела с душой, становится возможным освоение мира, видение и ощущение вещной действительности как естественного, не чуждого человеку пространства.

Однако именно благодаря плоти в человеке наличествует похоть [9, с. 92, 120]. «Дела плоти известны: они суть прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, ненависть, убийство, пьянство, бесчинство и т.п.» (Гал. 5, 19–21). Исполненная похоти плоть воюет с душой и духом, ненавидя их: «<...>Плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 17; Рим. 8, 4–6; 1 Тим. 3, 16).

Вместе с тем сама по себе плоть не отягощена пороком. Плотская брань обусловлена именно душевными порочными наклонностями [10, т. 2, с. 11–16]. Плотское вождление есть нравственно-духовное состояние падшего (плотского) человека, в котором действуют враждебные духу движения чувственной плоти – движения злые и греховные [11, с. 27–30], являясь источником внутренней борьбы и разлада в человеческой природе. Такое тяжелое состояние есть следствие и свидетельство слабости и бессилия высших разумных сил души. Ибо плоть должна подчиняться духу, как низшее высшему. При абсолютной власти духа плоть молчит: не выходит из его подчинения. Однако и сам дух не отягощается плотью, а свободно над нею властвует. Видимый результат в таком случае – наличие полной гармонии духа и тела как высшего и низшего, господствующего и подчиненного. Существенно, что плотское вождление рассматривается христианскими учителями как нравственно-вменяемое состояние человека, выносящее ему свой категорический приговор: виновность души в низменных действиях плотских сил.

Душа, согласно учению святых отцов, образуется соединением ума и сердца (см.: [12, с. 138–140]). Сущность души составляет сердце, а ум понимается в качестве ее энергийной составляющей [13, с. 22–50].

Так называемые свойства психики во всем их многообразии – внимание, память, суждение, желание, совесть, мужество и другие суть не что иное, как движения самой души или ее сил (частей). Очевидно, в определенной мере они соотносимы с функциями души, во всяком случае, без нее их существование невозможно [13, с. 82, 84]. В единой целостной душе действуют различные силы, из которых выделяются три главных [10, т. 5, с. 396]:

1. Мыслительная (также разумная, словесная, познавательная) – сознание добра и зла (восприятие божественной мудрости и ведения). В ее состав входят дух (ум), совесть, словесство. Проявление этой душевной силы разнообразно и выражается преимущественно в духовных ощущениях: любви к Богу и ближним, действию совести, страхе Божьем и покаянии, смирении и сокрушении духа (печали о грехах). Однако человеческая духовность может реализоваться и в качестве отрицательной энергии.

2. Раздражительная (ответственная за разнообразные влечения души). Ее силы: гнев и ярость, мужество и твердость, печаль, стыд, страх, удовольствия душевные и телесные в разных видах. В естественном своем состоянии раздражительная сила души подвигается за добродетель. Главное ее проявление усматривалось в гневе, понимаемом преимущественно как позитивно направленной душевной силе для противостояния духам злобы со всей твердостью и мужественностью души [9, с. 115]. Душа способна настолько утвердиться в добродетели, что никакое зло не сможет ни потревожить ее, ни вывести из равновесного состояния пребывания в добре.

Однако раздражительная сила души также может быть явлена не только в позитивном, но и в негативном ее проявлении. Отцы и учителя Церкви указывают на следующие превратные действия таковой: уныние, злословие, памятозлобие, зависть, ненависть, вражда и другие. Равно и главное движение раздражительной силы души – гнев – может обрести извращенную направленность, будучи обращен против ближних. В таком случае гнев расценивался как один из самых тягчайших пороков души, явленный неприкрыто, во всей наготе греховности и превращающий человека в страшное в своем бешенстве звероподобное существо – вепря, тигра и т.п.

3. Вождевательная (или вождетельная, желательная, похотная) приводит влечения в исполнение соответственно расположению сердца, реализуемому в желании. Важной составляющей вождевательной силы признается воля, понимаемая как энергия решения и выдержки. Именно она ответственна за следующие душевные проявления: воздержание, преодоление самоугодия, исполнение заповедей [2, с. 260, 380–384]. Преподобный Симеон Новый Богослов видел в волевой силе души основу личности вследствие ее способности сообщать душе должную религиозно-нравственную направленность жизнедеятельности,

приводить ее в состояние «благобытия», утверждать вместо своеволия высшую божественную волю (см.: [14, с. 44]). Святой Григорий Нисский понимает вождевательную силу души как непосредственное соприкосновение с любовью Божией [5, с. 158]. Главная направленность этой душевной силы реализуется в любви к добродетели и ненависти к греху, т.е. как устремленность к добру. Эту мысль акцентирует св. Василий Великий: «С равной ревностью должно и любить добродетель, и ненавидеть грех» [15, с. 24]. Святой Иоанн Дамаскин оценивает устремленность вождевательной силы души к добродетели в качестве истинно жизненного, разумного стремления [15, с. 100].

Однако не всегда и не каждая душа устремляется к добродетельному. Вождение понималось как пожелание или прекрасного, или не прекрасного. От греховного движения вождевательной душевной силы происходят сребролюбие, сластолюбие, славолубие. Извращенное движение рассматриваемой душевной силы в значительной степени связано с состоянием воли человека. И здесь необходимо вспомнить учение преп. Максима Исповедника. Он выделяет два типа воли: естественную (природную), свойственную всем людям как стремление к добру, и гномическую (рассудочную), полученную после грехопадения – волю падшую и порочную. Именно последняя включает в себя борьбу желаний, мыслей, мотивов и является сугубо человеческой, исполненной греховности.

Учение о силах души является учением о человеческой жизнедеятельности как реализации идеальной, жизнеутверждающей и реальной сторон бытия. Силы души обуславливают иерархическое устройство человека. Помысел опускается из мыслительной (разумной) силы в страстную часть души, воплощаясь в силу раздражительную (побудительная сила души) и вождевательную (волевою). Иными словами, помысел проникает в сердце и укореняется там, становится желанием, которое стремится быть исполненным. Роль пускового механизма в экзистенции «я» играет именно помысел.

Отметим, что одни и те же силы души могут действовать противоположно – как положительные или отрицательные, в зависимости от расположения сердца человека или состояния духа, правящего душой. Отсюда духовность либо бездуховность души, личности, человека. Так, по мере подчинения душевных сил духу, раздражительная и вождевательная части души освящаются и одухотворяются, обретая духовную тонкость и исполняясь свойствами высшей словесной части сердца: страхом Божьим, совестью, смирением, покаянием и, наконец, любовью – наиболее высоким состоянием в иерархии духовных свойств. Заметим, что, согласно святоотеческому учению, движение духа, реализующегося в низших силах страстной души, имеет выраженную и определенную направленность: от страха Божия как исходной сту-

пени развития духовного ума – к высшим проявлениям дара любви в отношении Бога и ближних. Именно мера воплощения духа в душе свидетельствует о сущностных личностных характеристиках, определяя меру духовности (бездуховности) человека.

Итак, душа разумна. Ум выступает в роли кормчего души, направляющего помыслы и управляющего желаниями [2, с. 324]. Ум входит в сердце, заряжая его своей позитивной энергией и насыщая таковой совокупный состав души. Дух «животворит» душу (Ин. 6, 63). «Здоровая» душа целостна в духе (отсюда термин «целомудрие»). Ее целомудренное состояние является следствием соединения ума с сердцем, как энергии с сущностью. Источником положительного, животворящего заряда ума, усвояемого через сердце душой, служит само божественное начало, обладающее, в свою очередь, собственной сущностью и энергией. Именно благодаря состоянию непрерывного богообщения ум вбирает в себя божественные энергии, направляя их в сущностную часть души – сердце. Отсюда уже они поступают в другие ее разделы. Согласно св. Григорию Богослову, ум постоянно движется в силу свойственной ему жажды познания, восходя в своем движении к Богу [15, с. 105]. Аналогично мыслит и св. Василий Великий: ум человеческий, сжатый воздержанием от нерассеянности, «по своей подвижности» возвышается до горнего мира: нерассеянный суетным ум приходит прямо к истине [15, с. 104]. Сходным образом рассуждает св. Афанасий Александрийский: собранный в себе самом ум претсует границы чувственного и парит в горних, обновляясь в любви к Богу. Там, в горнях, человеческий ум обретает ведение – знание сущности вещей и явлений, согласное с бытием [5, с. 141]. Ведение, говорит преп. Симеон Новый Богослов, осуществляется «всеми силами души», подвластными уму, будучи результатом сведения ума в сердце, т.е. соединения сущности и энергии души [14, с. 40].

К сказанному необходимо добавить, что святоотеческое апостольское учение утверждает: дух не является составной частью человека, но благодатным даром свыше, харизмой Святого Духа (Ин. 3, 27). Иными словами, дух есть олицетворение души, возвышенной благодатью. «Не мерою дается Дух», – говорит апостол (Ин. 3, 34). Отсюда высота человеческого духа и души человеческой, поскольку именно дух, сопряженный с Духом (Логосом), составляет, согласно учению святых отцов, ипостасный центр бытия личности. И в качестве такового именно он включает в индивидуальную жизнь все высокое и священное надлежащим образом. Душа водится Духом, в силу чего и обладает высшей значимостью на человеческом бытийном уровне: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26).

Важнейшим свойством ума, его естественным законом святые отцы считали совесть – «еяже ничтоже

в мире нужнейше есть». Авва Дорофей понимает ее как высшую врожденную способность души, дарованную Богом при сотворении человека [9, с. 103–104]. Главное свойство совести виделось в ее возможности познания божественной истины, и прежде всего в способности различать добро и зло (Евр. 5, 14), подлежащее, в свою очередь, ведению сердца. Таким образом, совесть наделяется религиозно-гносеологическим содержанием, выступая в роли сознания о Боге и олицетворения сердечного ведения (2 Кор. 1, 12; 2 Рим. 9, 1; 1 Тим. 1, 5, 19; 3, 9; 4, 2; 2 Тим. 1, 3). Совесть рассматривается также в качестве и меры совершенства человека (Евр. 9, 9; 5, 14), и силы, утверждающей в душе начала духовности [3, с. 277–278]. Вот почему ей присвоено значение символа всей новозаветной истории (Евр. 9, 9–10).

К сфере ума отцы Церкви относили также чувства [4, с. 18, 28, 30]. Чувства тоже являются силами души, и каждое из них обнаруживает ее деятельность [15, с. 42–62]. Святой Иоанн Дамаскин определяет чувственные воззрения как впечатления, производимые в душе каким-либо чувственным предметом. Каждое чувство имеет свою меру, правила, позитивные пределы. Оказавшие влияние на душу впечатления анализируются и оцениваются умом. Однако не всегда сфера чувственного осмысливается в рациональных категориях. Ощущения души могут быть неосознанными, однако, в таком случае, не менее действенными и правдивыми. Так, чувство неосознанного отвращения, страха, стыда свв. Августин Блаженный, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст рассматривают как следствие интуитивного чувствования душой неестественности, греховности воспринимаемого явления [11, с. 23, 44]. Напротив, запечатленное в чувстве прекрасное влечет ум в горня, к Богу. Душа сознает «собственно прекрасным» лишь божественное и потому «восхищается» при видении такового к Творцу и Создателю всякой красоты.

Святоотеческая теория чувств подводит к очевидному выводу. Чувства удобно вносят в душу впечатления. Органы чувств суть окна и двери телесные, через которые созерцающая сила души выходит наружу: «Не глаз твой смотрит, но через него смотрит ум и сердце» (свт. Иоанн Златоуст). Соответственно, чувства могут быть названы «путями ума», которыми он выходит вовне и узнает мир. Однако через чувства в душу в равной мере способно проходить как доброе, так и злое. Таким образом, чувства в очень сильной степени могут способствовать греху. Отсюда святоотеческое учение о хранении (трезвении) чувств: «Загради окна души своей – и взор, и слух, и уста, чтоб сохранить душу от развращающего и оскверняющего ее губительного зла» [9, с. 131–132].

Чувства должно «обезопасить»: улучшить и преобразовать под руководством разума. Исправленные и направленные умом в нужное русло чувства очень



способствуют освящению и спасению души. Могущество силы прекрасного, по причине его божественной природы, так велико, что даже малая, слабо явленная его часть в реальном бытии увлекает душу в горня. Так чувства становятся орудием спасения души.

Механизм функционирования чувственной сферы содержится в душе. Все чувства животворяются душой, и без ее участия не может действовать ни одно из них. Душа организует, исправляет, направляет чувства, возвышая и преображая душевно-духовную целостность человека. И, напротив, опять-таки силами души и ради ее обновления подавляются душевредные чувства. Сама душа заставляет их замолчать все той же силой ума, мобилизуя его в качестве некоего предохраняющего щита от внешнего зла. В чувственной сфере управляющим в душе началом также служит ум (дух) человека. Ему вменяется в обязанность религиозно осмыслить и одухотворить все чувствования, сообщив им метафизическую сущность и направленность. Средоточием эмоциональной сферы (как и жизни в Духе) признавалась основная сущностная сила души – сердце.

Заключая разговор об умственной сфере души, отметим, что отцы Церкви относили к ней также рассудок. Рассудок понимался как качественно иное, нежели ум, начало и наделялся отличными от ума функциями. Он занят исключительно земными попечениями. Отсюда разные проявления рассудочной деятельности в зависимости от решаемых рассудком задач повседневного бытия, и не более того. Ум и рассудок действуют в душе одновременно, но имеют разную направленность и разные области применения. В здоровой, неискаженной порочностью душе ум и рассудок гармонично дополняют друг друга, совместно способствуя мирному душевному устройению. Обращенность рассудка к земному закономерно обуславливает оценку такового как начала, несомненно более низкого, нежели ум. Объяснением служит удаленность его от божественного. Это в свою очередь и по вполне понятным причинам исключает рассудочную деятельность из круга интересов представителей апостольской традиции.

Подведем итоги сказанному. Приведенная «в свой чин» душа целостна единством всех сил и оживотворена Духом: согласие всех сил души обуславливается их устремленностью к Богу и подчинением водительствовавшей разумной силе – духу, исполненному божественной благодати [8, с. 70–79]. Державный ум устанавливает соразмерность души, гармонизирует все ее силы и движения, согласуя их, подобно разным музыкальным тонам, в единую сладкозвучную симфонию. Предпосылки душевной гармонии усматривались в соответствии и возможности уподобления души Св. Троице [16, с. 6]. Трехчастный состав души (ум, раздражительная и вожделевательная силы) и вместе с тем целостность ее структуры соотносились отцами Церкви с ипостасной тройственностью

единого нераздельного Божества, олицетворяя, по словам св. Григория Нисского, «единство в троичности и троичность в единстве» [15, с. 28]. Восприимчик древней святоотеческой мысли св. Григорий Палама пишет, что обладающая троическим единством душа наделяется способностью к соединению своей душевной сущности с духовной энергией, уподобляясь в этом Богу и обретая в таком единстве свою высшую способность – богообщение, рассматриваемое как подлинный источник жизненной силы души [5, с. 342; 12, с. 139].

Обобщающий итог святоотеческого учения о душе сводится к следующему выводу, сформулированному в трудах свв. Василия Великого, Григория Нисского, Григория Паламы: душа не может существовать, не зная Бога [5, с. 146, 346]. Отделение души от Бога, неведение Его – смерть для души, ее духовное умирание, необходимо и неизбежно влекущее смерть физическую. Утрата Бога как единственно подлинного источника жизни для ума и души усиливает их блуждание по началам внешнего тварного мира и плотским, коренящимся внутри души. Действие душевных сил все более извращается и развращается. Низшие силы страстной части души способны различно проявлять себя в зависимости от степени просвещенности и освещенности духом (умом). Оказавшись вне власти разумной (словесной) душевной части, они проявляют себя бесконтрольно и грубо, на животном уровне. Так сокрушается сама человеческая сущность. Бытие человеческого существа распадается: ум расчленяется на множество мнений и представлений, человек дробится на части. Существо его рассеивается по стихиям мира и плотским чувствам и помыслам. Ум враждует с сердцем, и все силы души и тела ведут между собой войну. Внутренний разлад становится всеобъемлющим: целомудренная личность превращается в «частичного», «фрагментарного» человека, лишеного единого, скрепляющего личностное ядро стержня, каковым должен быть утвержденный в богомыслии ум. Ибо только такой ум способен противостоять скверне помыслов и чувств, а значит, и всякому злу, проистекающему и изнутри, и извне – как от собственного падшего естества, так и от падшего мира.

Целостность души, напротив, достигается путем собирания всех ее сил в Боге [10, т. 5, с. 385–386]. В первую очередь ум должен быть отделен от рассудка. В дальнейшем обращенный к Богу и укрепленный божественной энергией ум соединяется с сердцем [10, т. 5, с. 335–336]. Но само такое соединение возможно только как событие исключительно духовной жизни, осуществляемое в Духе. Оно подготавливается благочестивой жизнью, сознательно направленной на исполнение евангельских заповедей, отвержением всякого зла. Осуществляется же духовным деланием. Следовательно, начало духовной жиз-

ни закладывается нравственными нормами бытия личности. Таким образом, православная святоотеческая антропология понимает устройство человека как «энергийное» [3, с. 146–151; 4, с. 18, 28, 31–32, 35–37]. В этом состоит ее отличие от нехристианского «сущностного» представления о человеке, предполагающего иерархическое выстраивание индивидуума: высокое сверху, низкое внизу. Согласно «энергийному» взгляду на личность, человеческая природа подвержена радикальным изменениям вследствие изменчивости образующих его душевную структуру энергий. Отсюда возможность изменения самой личности. Причем речь должна идти не об ограниченной перестройке прежних душевных структур. Задача ставится радикально: преобразование целостной природы человека.

Механизм энергийного изменения человеческой природы реализуется следующим образом. Высшая божественная энергия Духа сосредоточивается в уме (духе), проникает сущностную структуру души – сердце и через него насыщает все другие душевные части и силы, преобразуя их в орудия для достижения духовных целей. Духовное очищение начинается с преображения сердца. Сначала оно должно разлюбить все злое, низкое, пошлое, все, исполненное греха, чтобы воспринять и усвоить истину. Таково первое и главное условие совлечения ветхозаветного человека и обличение его в новозаветного (Кол. 3, 5–10). В этом состоит исходный момент обожения

личности и выход ее за пределы личного самолюбия – к Богу. Обращенность к Всевышнему составляет духовное ипостасное ядро личности, которое надлежит постоянно и творчески формировать и укреплять.

Напомним: все концептуальные положения святоотеческой традиции чужды умозрительности и являются результатом живого, освоенного отцами Церкви мистического и аскетического опыта, действительность и действенность которого исчисляется двухтысячелетним опытом человечества. Прежде всего этим обуславливается несомненная значимость христианской антропологии сегодня. Еще В.В. Зеньковский указал в свое время на роль таковой в достижении фундаментальных целей и смыслов личностной экзистенции:

– для понимания жизни души и диалектики ее развития;

– в целях утверждения христианского реализма на разных уровнях бытия: как на индивидуальном, так и на социальном;

– ради спасения души и подготовки ее к вечной жизни [8, с. 7–25].

В условиях неспособности ни психологии, ни философии всеобъемлюще и глубоко ответить на поставленные самим бытием проблемы [17, с. 95; 18, с. 57–58, 903–906], основы святоотеческой антропологии, оставаясь незыблемыми, утверждают неприкосновенность тайны человеческой души, а также радость о человеке и веру в него.

## Литература

1. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997.
2. Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Клин, 2001.
3. Гармаев А. Обрести себя. Минск, 2002.
4. Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995.
5. Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
6. Иеромонах Пантелеимон. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология. Вып. 1. Пермь, 2002.
7. Епископ Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке // Православное чтение. 1990. № 12.
8. Протоиерей Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002.
9. Христианская жизнь по Добротолюбию. М., 1991.
10. Добротолюбие: В 5 т. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
11. Гусев Д. Антропологические воззрения блаженного Августина в связи с учением пелагианства // Святоотеческая христология и антропология. Вып. 1. Пермь, 2002.
12. Архиепископ Антоний Голынский-Михайловский. Путь умного делания. Красногорск, 2000.
13. Архиепископ Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа, тело. М., Б.г.
14. Психология мистического восприятия по преп. Симеону Новому Богослову // Новоселов М. Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. М., 1995.
15. Святоотеческое учение о душе / Сост. С. Кашменский. Пермь, 2002.
16. Человек – храм Божий. М., 2000.
17. Годфруа Ж. Что такое психология: В 2 т. Т. 1. М., 1996.
18. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.